ISSN 2654-2366

Archive

Archive Offprint



Open Access Scientific Journal

ISSN 2654-2366

Volume 5 – 2009 Offprint

Volume No: Archive Volume 5, 2009
Editor: K. Kalogeropoulos
Date: October 15, 2009

Παραπομπή ως: Καλογερόπουλος, Κ. 2009. "Η Μαγεία στο Βυζάντιο," *Archive*, 5: 44-50 DOI: 10.5281/zenodo.4556522

Η μαγεία στο Βυζάντιο

Λέξεις κλειδιά: *testamentum solomonis*, *Ανεμούριον*, *βασκανός οφθαλμός*, *βυζαντινή γραμματεία*, *λεκανομαντεία*, *μαγεία*, *Μιχαήλ Ψελλός*, *πρώιμη βυζαντινή περίοδος*, *φυλακτά*, *χαλδαϊκοί χρησμοί*

Κ. Καλογερόπουλος Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:

Abstract

Magic in Byzantine era is a case that certainly needs much more space than one has in the limited context of a paper. As a matter of fact, we will focus on some elements that we considered indicative of our topic and quite informative, leaving aside the general considerations. More details, moreover, and a more extensive analysis of the subject can be sought by the persistent researcher in the very good efforts of modern Greek scientists. Beyond Michael Psellos historical context we ground this research on archaeological evidences resulting from excavations in Anemurium.

Η μαγεία στους χρόνους του Βυζαντίου είναι μια υπόθεση που ασφαλώς χρειάζεται πολύ μεγαλύτερο χώρο από αυτόν που διαθέτει κανείς στο περιορισμένο πλαίσιο μιας δημοσίευσης. Εκ των πραγμάτων, λοιπόν, θα επικεντρωθούμε σε κάποια στοιχεία τα οποία θεωρήσαμε ενδεικτικά για το θέμα μας και αρκετά πληροφοριακά, αφήνοντας κατά μέρος τις γενικόλογες θεωρήσεις. Περισσότερες λεπτομέρειες, άλλωστε, και εκτενέστερη ανάλυση του θέματος μπορεί να αναζητήσει ο επίμονος ερευνητής στις πολύ καλές προσπάθειες σύγχρονων Ελλήνων επιστημόνων[1].

Για να θέσουμε τα πράγματα σε ένα συγκεκριμένο χρονικό πλαίσιο, ως σημείο έναρξης της βυζαντινής περιόδου και συνεπώς της καταγραφής μας για τη βυζαντινή μαγεία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τον πολιτικό διαμελισμό της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και την επισημοποίηση αυτού του διαμελισμού με την ίδρυση της νέας Ρώμης, της νέας πρωτεύουσας που πρόσφερε στους ανατολικούς λαούς της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας -ιδιαίτερα στους Έλληνες- ένα νέο πολιτικό, γεωγραφικό, θρησκευτικό, κοινωνικό και καλλιτεχνικό κέντρο[2]. Ο Vasiliev θέτει ως χρονολογική έναρξη της περιόδου την οριστική απόφαση του Κωνσταντίνου να χτίσει την νέα πρωτεύουσα στη θέση του Βυζάντιου. Παρεμπιπτόντως, το Βυζάντιο δεν ήταν η πρώτη επιλογή του. Σκεπτόμενος αρχικά τη Ναϊσσό, τόπο γέννησής του, ο Ρωμαίος αυτοκράτορας πέρασε στην Σαρδική (Σόφια), τη Θεσσαλονίκη και την Τροία, όπου άρχισε μάλιστα να σχεδιάζει και να κτίζει μέρος των τειχών, τις πύλες κ.λπ.[3]. Η παράδοση θέτει μαγικοθρησκευτικά πλαίσια στο γεγονός της ίδρυσης της Κωνσταντινούπολης, κάτι που συμβαίνει με όλες σχεδόν τις μεγάλες πόλεις που λειτούργησαν ως δυναμικά κέντρα πολιτισμού από τη μακρινή αρχαιότητα ως την περίοδο τουλάχιστον της Αναγέννησης.

Βάσει των παραπάνω θα μπορούσαμε να δώσουμε τον περιεκτικό -αν και όχι μοναδικό- ορισμό πως με τις λέξεις βυζαντινή μαγεία εννοούμε το σύνολο των *de magia* στοιχείων που μάς παραδίδονται στη χρονική περίοδο που ορίσαμε ως βυζαντινή, θεωρώντας σημείο έναρξης το έτος 324 και σημείο λήξης την οριστική διάλυση της βυζαντινής αυτοκρατορίας μετά την άλωση

[1] Βλ. για παράδειγμα Βακαλούδη, 2001.
[2] Linner 1999, 16-17.
[3] Brehier 1915, 248.

της Κωνσταντινούπολης το 1453. Βέβαια, τέτοιου είδους καθορισμοί έναρξης και λήξης είναι κατά την άποψή μας λίγο-πολύ παρακινδυνευμένοι και παραπλανητικοί, ακόμα και όταν χρειάζονται για να ξεκαθαρίσουν το τοπίο της έρευνας και να την εντοπίσουν σε συγκεκριμένα χωροχρονικά πλαίσια. Η μαγεία ως πολιτισμικό φαινόμενο είναι πανάρχαια και έχει το δικό της νήμα, το δικό της συνδετικό κρίκο με το παρελθόν, καθώς στηρίζεται περισσότερο στην παράδοση, παρά στις θεωρητικές και πρακτικές εξελίξεις κάποιας σύγχρονης έρευνας.

Εδώ χρειάζεται να ορίσουμε την μαγεία στο πλαίσιο της βυζαντινής σκέψης. Η μαγεία είναι συνδυασμός μιας ιδιαίτερης μορφής θρησκευτικής πίστης και δραστηριότητας, που δεν συμβιβάζεται με τα δογματικά καθορισμένα πλαίσια της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης στο Βυζάντιο[4]. Η μαγεία και η σχέση της με τη θρησκεία δεν είναι σαφώς καθορισμένη, παρά τις προσπάθειες αρκετών επιστημόνων να δώσουν ένα σαφή ορισμό[5], αλλά εδώ θα σημειώσουμε ότι στις πρωτόγονες κοινωνίες η εξέλιξη της θρησκευτικής πίστης θεμελιώνεται στη μαγεία[6]. Για τους δογματικούς Χριστιανούς, ωστόσο, η μαγεία δεν είναι τίποτε άλλο από μια πλάνη, μια παραίσθηση την οποία προκαλούν οι δαίμονες. Βέβαια, δεν κατανόησαν ποτέ και συνεχίζουν να μην κατανοούν ότι η *de facto* παραδοχή της ύπαρξης δαιμόνων, σημαίνει και *de facto* αποδοχή της μαγείας, ως δραστηριότητας ελέγχου των δαιμόνων, την πανάρχαια παράδοση της οποίας περιγράφει ο Στράβων (10.3.19-21), ο Όμηρος (*Οδύσσεια* , ΙΑ΄12-224) ή ο Βιργίλιος (*Αινειάδα*, VI).

Όμως, η μαγεία είναι ο μεγάλος εχθρός, γιατί αμφισβητεί τη μοναδική θέση του Θεού ως υπέρτατου ελεγκτή του κόσμου, έτσι όπως γίνεται τουλάχιστον αντιληπτός από την χριστιανική θρησκεία, ιδιαίτερα στην εποχή του βυζαντινού θρησκευτικού φονταμενταλισμού. Από την άλλη, βέβαια, για την μεγάλη πλειοψηφία που δεν ενδιαφερόταν για την προσέγγιση ή την κατανόηση των δογματικών θέσεων, η μαγεία ήταν μια επιβαλλόμενη κατηγορία στο φάσμα της βυζαντινής θρησκευτικής συμπεριφοράς, η οποία κινείτο γενικώς ανάμεσα στα άκρα της ύψιστης αδιαφορίας ή του φανατισμού. Από αυτή την οπτική γωνία η μαγεία είναι απλά ένας εναλλακτικός τρόπος δράσης, άλλοτε περισσότερο, άλλοτε λιγότερο αποτελεσματικός, προκειμένου να επιτευχθεί ο στόχος της προστασίας, της θεραπείας, της καλής τύχης ή της προφητείας.

Στο γενικότερο πλαίσιο της ύστερης βυζαντινής πρακτικής και πίστης η *μαγεία* διακρίνεται από τη *γοητεία*, καθώς λειτουργεί μέσω συγκεκριμένων τελετουργικών πρακτικών, και όχι με τις εσώτατες, αυθόρμητες απόκρυφες δυνάμεις που συνδέονται με την γοητεία. Είναι πίστη και πρακτική που μεταδίδεται είτε προφορικά, είτε μέσω κειμένων[7]. Στο Βυζάντιο, όμως, φαίνεται πως η μαγική δραστηριότητα ήταν η γοητεία και την ασκούσαν όλες οι τάξεις της βυζαντινής κοινωνίας, ακόμη και λόγιοι. Τούτη η διάκριση σε μαγεία και γοητεία σχετίζεται ιδιαίτερα με τους τύπους των δαιμονικών δυνάμεων που ξεσήκωνε η μαγική δραστηριότητα, αν και στην ελληνική γλώσσα η διαφοροποίηση έρχεται μέσω των ορισμών που αποδίδονταν στους διαφορετικούς τύπους μαγικής δραστηριότητας[8].

[4] Greenfield 2009, 118.
[5] Aune 2008, 1507–57.
[6] Frazer 1994, e-text.
[7] Marwick 1970, 11-13.
[8] Μεταξύ των άλλων λέξεων που απαντώνται συνήθως είναι η μαγγανεία, η φαρμακεία, η μαντεία, η *επίκλησις* (δαιμόνων) και η *επερώτησις* (πνευμάτων).

Στο Βυζάντιο, εκτός των άλλων ορισμών απαντάται επίσης το *φυλακτήριο χαρτίον*, ο *ορκισμός* και η *λεκανομαντεία*. Αλλού, προκειμένου να αναφερθούν στις μαγικές πρακτικές γενικά, οι Βυζαντινοί χρησιμοποιούσαν ουδέτερες φράσεις, όπως *η τέχνη* ή η πρακτική, (*η πραγματεία*). Με άλλα λόγια, η βυζαντινή μαγεία, ακόμη και στις πρώιμες φάσεις της αυτοκρατορίας, εμποτισμένη με την ελληνορωμαϊκή παράδοση, δε διαθέτει κάποιο σαφώς καθορισμένο νόημα, αλλά κινείται με τους διαφορετικούς ορισμούς της στις επικράτειες της μαγείας, της γοητείας και στις παρυφές της θρησκευτικής συνείδησης.

Μιχαήλ Ψελλός

Για τον Μιχαήλ Ψελλό, που εντυπωσιάστηκε από την αρχαία ελληνική γραμματεία, η παιδεία περιλαμβάνει την αρχαία ρητορική και φιλοσοφία, ενώ παράλληλα δείχνει να αγνοεί τη «σοφία» των πατέρων της εκκλησίας[9]. Το σημαντικό, όμως, σε σχέση με τούτη τη σημαντική φυσιογνωμία είναι το γεγονός πως ανέστησε κυριολεκτικά εκ νεκρών μια ολόκληρη ομάδα συγγραφέων που ασχολήθηκαν με το απόκρυφο, όπως και βιβλία των οποίων η ύπαρξη αγνοείτο[10]. Μεταξύ του 9ου αι., εποχή του Φωτίου και του 11ου, εποχή του Ψελλού, είναι σπάνιες έως ανύπαρκτες οι αναφορές στις υπάρχουσες βυζαντινές πηγές για τον Ερμή τον Τρισμέγιστο και τα *Hermetica*, για τον Ιούλιο Αφρικανό και το *Kestoi,* για τον Πρόκλο και το *De arte hieratica,* ή για τους *Χαλδαϊκούς Χρησμούς,* δηλαδή έργα κλασικά για το πεδίο του μυστικισμού και της μαγείας.

Όταν ο Ψελλός στο σημαντικό ιστορικό έργο του, τη *Χρονογραφία* , λέει ότι δεν μπορούσε να βρει εντός ή εκτός της ελλαδικής επικράτειας, παρά την ενδελεχή του έρευνα, οποιοδήποτε ίχνος *σοφίας* ή διδασκάλους της[11], κατανοούμε ότι μιλά για τα «μυστικά βιβλία», που κατά την άποψή του είναι πολύ σημαντικά για την ατραπό της σοφίας. Ένα από αυτά τα μυστικά βιβλία είναι οι *Χαλδαϊκοί Χρησμοί*[12]. Πρόκειται για ένα σύνολο εξάμετρων στίχων, που συντέθηκαν πιθανώς κατά τον 2ο αι. Ο πραγματικός συγγραφέας δεν είναι γνωστός, αλλά σύμφωνα με την παράδοση αποδίδονται στον Ιουλιανό πατέρα και γιο με το ίδιο όνομα.

Το υλικό των *Χρησμών* παρουσιάζει δύο γενικές τάσεις που μπορούμε να ονομάσουμε φιλοσοφικές ή θεολογικές αφενός και θεουργικές ή μαγικές αφετέρου. Η πρώτη από αυτές, η φιλοσοφική ή θεολογική, αποκαλύπτει ένα σύστημα των δυνάμεων που κυβερνούν τον κόσμο και συσχετίζονται σε μια ιεραρχία που παρουσιάζει χαρακτηριστική προτίμηση στην τριαδική κατάταξη. Στην κορυφή της ιεραρχίας βρίσκεται μια τριάδα που αποτελείται από την ανώτατη θεότητα, τη δημιουργική διάνοια και μια θηλυκή θεότητα που ταυτίζεται με την Εκάτη. Ακολουθεί μια μακρά σειρά όντων που, καθώς κατεβαίνουν κατά σειρά σπουδαιότητας, έρχονται πλησιέστερα στον κόσμο της ύλης. Στο υψηλότερο σημείο αυτής της σειράς στέκει μια τριάδα δυνάμεων, οι *ίυγκες*, οι *συνοχείς* και οι *τελετάρχες*, κάθε μία από τις οποίες παίζει διακριτό ρόλο στη διακυβέρνηση του σύμπαντος. Στο κατώτερο άκρο βρίσκονται διάφοροι άγγελοι και δαίμονες, συμπεριλαμβανομένων των *αγαθοδαιμόνων* που βοηθούν την ψυχή στις προσπάθειές της να ανέλθει στην ανώτατη θεότητα και των κακών δαιμόνων, που είναι υπεύθυνοι για τα κακά που μαστίζουν την ανθρωπότητα, όπως οι ασθένειες και οι οδύνες.

---

[9] Beck 2000, 150-152.
[10] Duffy 2009, 83-97.
[11] Impellizzeri et al. 1984, βιβλίο VI, κεφ. 3.
[12] Majercik 1989, 1-46.

Η άλλη όψη του χαλδαϊκού νομίσματος είναι ο κόσμος της θεουργίας και της μαγείας, μέρος της οποίας απεικονίζεται σε διασωθέντα αποσπάσματα, αλλά αναφέρεται καλύτερα από νεοπλατωνιστές όπως ο Πρόκλος, ο οποίος ασκούσε ενεργά την ιερατική τέχνη. Ο Ψελλός αναζήτησε ό,τι μπορούσε να βρει γύρω από το θέμα. Ένας από τους κύριους στόχους της θεουργίας ως τέχνη και των ιεροτελεστιών της είναι ο εξαγνισμός και η ανύψωση της ψυχής, έως ότου επιτευχθεί η ένωση με την ανώτατη θεότητα. Δεδομένου ότι αυτή η διαδικασία ξεκινά από το κατώτατο εγκόσμιο επίπεδο, η θεουργία περιλαμβάνει τόσο την προσέλκυση των αγαθών δαιμόνων, όσο και τον εξευμενισμό ή αποτροπή των κακών δαιμόνων. Δεν είναι να απορεί κανείς λοιπόν για το γεγονός ότι στην Εκάτη, με τις μυθολογικές της διασυνδέσεις σε προγενέστερες εποχές, δίνεται ένας κεντρικός μαγικός και θεολογικός ρόλος στο σύστημα. Από κοσμολογικής άποψης σημαντικό ρόλο παίζουν και οι *ίυγκες*. Λειτουργούν ως σκέψεις ή ιδέες που προέρχονται από το νου της ανώτατης θεότητας, αλλά στη θεουργία είναι φυσικά αντικείμενα που χρησιμοποιούνται στη μαγεία. Ένα είδος *ίυγκος* (που ονομάζεται και *στρόφαλος*) είναι ένας μαγικός τροχός που χρησιμοποιείται από τον θεουργό για τελετουργικούς λόγους. Ο ίδιος ο Ψελλός εξηγεί ότι ο *στρόφαλος,* γνωστός ως Εκατικός, ήταν μια χρυσή σφαίρα με μαγικούς χαρακτήρες γραμμένους πάνω της. Είχε ένα σάπφειρο στο μέσο και χρησιμοποιείτο κατά τη διάρκεια των επικλήσεων.

Σε έναν άλλο τύπο τελετουργίας, σύμφωνα πάντα με πληροφορίες που παίρνουμε από τον Ψελλό, ο θεουργός χρησιμοποιούσε τα αγάλματα συγκεκριμένων θεοτήτων προκειμένου να καθιερώσει επαφή μαζί τους. Η διαδικασία της επαφής περιελάμβανε, μεταξύ άλλων, ειδικές λίθους, βότανα, ζώα και μερικές φορές αρωματικές ουσίες *(αρώματα*), που καίγονταν ως θυμίαμα. Λίθοι και βότανα χρησιμοποιούνταν επίσης σε άλλες τελετουργίες για να εκφοβίσουν τους κακούς δαίμονες ή για να καθαρίσουν την ψυχή. Ο Ιάμβλιχος μας λέει ότι στην τέχνη της θεουργίας ορισμένα υλικά –συγκεκριμένοι λίθοι, φυτά, ζώα και αρωματικές ουσίες- θεωρούνταν ιδιαίτερα κατάλληλα για την επίκληση της παρουσίας θεοτήτων.

Οι ανασκαφές στο Ανεμούριον (Anemurium)

Μια ομάδα αντικειμένων που βρέθηκαν κατά τη διάρκεια ανασκαφών στη μικρή πόλη Ανεμούριον, στις ακτές της Ισαυρίας[13], αποτελείται από αποτροπαϊκά αντικείμενα, με σκοπό τη φύλαξη των ιδιοκτητών τους από το κακό μάτι στην καθημερινότητά τους. Η χρονολόγησή τους υποδεικνύει ότι χρησιμοποιούνταν σε μια εποχή κατά την οποία οι δημιουργικές ενέργειες της κοινότητας είχαν ήδη στραφεί στη χριστιανική θρησκεία, εξαιτίας των διάσπαρτων χριστιανικών ναών στην πόλη και τον περιβάλλοντα χώρο, όπως και των μωσαϊκών με τη χριστιανική θεματολογία. Από αυτή την άποψη το Ανεμούριον δεν ήταν αναμφίβολα διαφορετικό από τις άλλες κοινότητες της ανατολικής Μεσογείου στις αρχές της βυζαντινής περιόδου. Κρυμμένη πίσω από την αφοσίωση στην νέα πίστη, σαφώς παρέμεινε μια βαθειά σύνδεση με πρακτικές κληρονομημένες από κάποιο άχρονο παρελθόν, στο οποίο περιλαμβάνονται διάφορες μορφές μαγείας.

Από όλες αυτές τις μορφές η πλέον διαδεδομένη είναι εκείνη που σχετίζεται με το κακό μάτι, γνωστή ως *φθόνος, βασκανία, βασκοσύνη, βασκανός οφθαλμός*, ή *invidia* και *invidiosus oculus* στα Λατινικά. Αυτή η αόρατη δύναμη μπορούσε να ακρωτηριάσει ζώα, να καταστρέψει τη συγκομιδή, να καταστήσει τις γυναίκες στείρες, να χτυπήσει τα παιδιά, ή να καταστρέψει το σπίτι, τον πλούτο και την υγεία του θύματος. Παραδείγματα της επιρροής της και των μέτρων που λαμβάνονταν για να την αντιμετωπίσουν υπήρξαν, και υπάρχουν αναμφίβολα στο

[13] Russell 1980, 221-228.

σύγχρονο κόσμο μας πολυάριθμα, τουλάχιστον στις μη αστικές κοινωνίες,, σε όλη την ανατολική Μεσόγειο με πολυάριθμες μορφές.

Στην αρχαιότητα, οι ιδιοκτήτες των σπιτιών έγραφαν αποτροπαϊκούς τύπους με τους οποίους συνόδευαν τον σταυρό στις πόρτες τους[14], έψαλλαν ειδικές προσευχές για να αποτρέψουν τον κίνδυνο, μερικές φορές ακόμη και με τη βοήθεια της εκκλησιαστικής αρχής[15] και απευθύνονταν στους φίλους, τους συγγενείς και τα παιδιά τους με τη λέξη *αβάσκαντος*. Πάνω απ' όλα όμως φορούσαν φυλακτά, δακτυλίδια και άλλα ταλισμανικά σύμβολα, για να προστατεύονται από το φθονερό μάτι[16]. Αυτά τα προστατευτικά φυλακτά αντλούν την καταγωγή τους από την αρχαία ρωμαϊκή παράδοση των *februa*, των αποτροπαϊκών φυλακτηρίων. Το φυλακτήριο με την εγγενή του δύναμη (μάνα) φυλάσσει εκείνον που το φορά από το κακό και εισάγει στην ζωή του το καλό[17]. Στην περίπτωση αυτού του φυλακτηρίου ή τάλισμαν, όπως συνηθίζεται να λέγεται, δεν εμπλέκεται κάποια τελετουργική δραστηριότητα. Η δύναμή του είναι παθητική, αλλά σταθερά προστατευτική.

Κατά κανόνα τέτοιες πεποιθήσεις θεωρούνταν απαράδεκτες από τις αρχές, κοσμικές και εκκλησιαστικές, όπως είναι εμφανές από τις γραφές των πατέρων της εκκλησίας, οι οποίες είναι γεμάτες μομφές ενάντια στον δεισιδαιμονικό φόβο του κακού ματιού και στα φυλακτά που συνδέονται μαζί του. Κανένα κήρυγμα, όμως, ούτε ακόμη και η περιστασιακή επιβολή ποινών από τις κοσμικές[18] και θρησκευτικές αρχές, (σύνοδος της Λαοδίκειας) δε φαίνεται να περιόρισε τη χρήση των φυλακτών. Το πόσο διαδεδομένη ήταν η χρήση τους μπορεί να συναχθεί από την αρχαιολογική έρευνα των υπό εξέταση αντικειμένων, η οποία παρέχει αντικειμενική άποψη για το πώς οι απλοί άνθρωποι αντιμετώπιζαν το κακό μάτι στην καθημερινή ζωή τους, αντίθετα από την προκατειλημμένη μαρτυρία των περισσότερων κειμένων της βυζαντινής γραμματείας.

Από τα ευρήματα ξεχωρίζει ένα οβάλ φυλακτό από υαλόμαζα, χαραγμένο και στις δύο όψεις του. Σε μια πλευρά εμφανίζεται το *τρισάγιον* (Ησαΐας, 6:3 «*Άγιος, άγιος, άγιος Κύριος Σαβαόθ*), μια τυποποιημένη αποτροπαϊκή φόρμουλα Χριστιανών και Εβραίων για την εκδίωξη των κακών πνευμάτων. Στην άλλη πλευρά υπάρχει ένα κείμενο, το οποίο διακηρύσσει την αποτελεσματικότητα της σφραγίδας του Σολομώντος, (*σφραγ[ίς Σο]λομόνος έχει την βασκανίαν*). Σε αυτό το πλαίσιο ο Σολομών ήταν ο μεγάλος μάγος του κόσμου που ασκούσε έλεγχο σε όλα τα κακά πνεύματα. Σύμφωνα με το *Testamentum Solomonis*, πρόγονο των μαγικών γραφών[19], το αποτελεσματικότερο όπλο του Σολομώντα στις μάχες του με τους δαίμονες ήταν ένα δαχτυλίδι με μια μαγική σφραγίδα, την οποία παρέλαβε κατευθείαν από τον Θεό μέσω του αρχάγγελου Μιχαήλ (*PG* 122, στηλ. 1315-58). Η συγκεκριμένη σφραγίδα έχει την δύναμη να περιορίζει όλους τους γήινους δαίμονες, αρσενικούς και θηλυκούς. Συνεπώς, η σφραγίδα του Σολομώντα διαδραματίζει έναν κρίσιμο ρόλο στον εξορκισμό των δαιμόνων[20] (). Το φυλακτό του Ανεμουρίου φαίνεται πως προοριζόταν πιθανώς ως φυλακτήριο που

---

[14] Gregoire 1922, no. 230.

[15] Τέτοιου είδους προσευχές μπορεί να αναζητήσει κανείς στο Σαλίβερος, Μ., (εκδ) (χ.χ.), *Μικρόν Ευχολόγιον*, Αθήνα.

[16] Bonner 1950, 95-99.

[17] Burriss 1931, 76.

[18] Ο Κωνστάντιος Β΄ καταδίκασε αδιάκριτα όλους τους οιωνοσκόπους και τους προφήτες που γνώρισε ο αρχαίος ρωμαϊκός κόσμος και τους χαρακτήρισε εχθρούς της ανθρώπινης φυλής, (*humani generis inimici*).

[19] Πιθανώς ιουδαϊκής προέλευσης, χρονολογημένη στον 3ο αι.

[20] Bonner 1950, 208-13.

μπορούσε να παρέχει στον ιδιοκτήτη του τη μαγική δύναμη της αρχικής σφραγίδας του Σολομώντα.

Την ίδια λειτουργία με το χαραγμένο φυλακτό φαίνεται πως είχαν και δύο οβάλ δίσκοι από λεπτό χαλκό, οι οποίοι βρέθηκαν μαζί στις ανασκαφές. Στο ένα απεικονίζεται ένα μάτι τρυπημένο από δύο λόγχες και ένα τριγωνικό λογχοειδές μαχαίρι. Κάτω από το μάτι απεικονίζεται μια συνάθροιση ζώων, ανάμεσα στα οποία περιλαμβάνονται δύο φίδια, ένας σκορπιός, ένα λιοντάρι και μια λεοπάρδαλη. Στο άνω τμήμα υπάρχει η επιγραφή *κύρι βοήϑι.* Σε δεύτερο δίσκο παρουσιάζεται ένας καβαλάρης με στρατιωτική περιβολή, να φέρει λόγχη στο δεξί χέρι του Ένας κακοσχηματισμένος δαίμονας, προφανώς θηλυκός, βρίσκεται πρηνής κάτω από το άλογό του. Κάτω από τον δαίμονα απεικονίζεται ένα λιοντάρι να ορμά. Το γεγονός ότι συνδέεται με τη γοητεία του φθονερού οφθαλμού φαίνεται από επιγραφή ΦΘΟΝΟΣ, αμέσως από πάνω του[21]. Γίνεται σαφές, λοιπόν, ότι ο ιππέας είναι ο Σολομών, ο πολέμιος των μάγων και διαπερνά τον θηλυκό δαίμονα που αντιπροσωπεύει τα δεινά εκείνου που φορά το φυλακτό. Η αντίστροφη σκηνή απεικονίζει ένα κακό μάτι, που αντιπροσωπεύει την κακοήθη ματιά (*φϑονερή*) είτε στη μορφή κακόβουλων ανθρώπων ή δαιμόνων. Η κακή δύναμη που ενσωματώνεται στο μάτι, περιορίζεται από τη μαγική επίδραση του Σολομώντα.

Τα μοτίβα και των δύο πινακίδων απαντώνται σε όλη την ανατολική Μεσόγειο, όχι μόνο σε ωοειδείς ή στρογγυλές πινακίδες, αλλά και σε δαχτυλίδια, χαραγμένους πολύτιμους λίθους και βραχιόλια. Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ένα χάλκινο φυλακτό από τη Σμύρνη. Όχι μόνο καθορίζεται σαφώς ο ακριβής χαρακτήρας κάθε σκηνής, αλλά η επιγραφή σε κάθε όψη μας παρέχει σημαντικά στοιχεία. Γύρω από την εικόνα του ιππέα το κείμενο έχει ως εξής: *Ψεύγε μεμισιμένη Σολομών σε διώκει.* Στην άλλη πλευρά το κείμενο συμπληρώνεται με την επιγραφή: *σφραγίς Σολομώντος απόδιωξον παν κακόν από του φορούντος.*

Ένα άλλο αντικείμενο με καταφανή αποτροπαϊκό χαρακτήρα είναι ένα στρογγυλεμένο καλούπι από οπτή γη, διακοσμημένο με επιγραφή στην περιφέρειά του. Η επιγραφή είναι *ευλογία του αγίου Ραφαήλ* και στο καλούπι απεικονίζεται ένας άγιος με την επιγραφή που αποδίδει την ταυτότητά του. Κάποτε πιστευόταν γενικά ότι όλα αυτά ήταν απλά σύμβολα, ενθύμια προσκυνήματος. Στην περίπτωση του Ραφαήλ και των άλλων αρχαγγέλων, όμως, τέτοιες σφραγίδες ήταν αποτροπαϊκές και απεικόνιζαν την αποτελεσματικότητά τους ως διαμεσολαβητές του εξορκισμού, μια δύναμη που επιβεβαιώνεται σε κείμενα παπύρων και σε φυλακτά. Μπορούμε έτσι να υποθέσουμε τη φυλακτήρια χρήση των δίσκων που παράγονταν από αυτό το καλούπι, είτε κατασκευάζονταν από μέταλλο ή οπτή γη (terracotta).

Ανταποδοτικό το βυζαντινό δίκαιο ως προς το χαρακτήρα του προέβλεπε εξανδραποδισμό για τους μάγους και τους μάντεις με μια σειρά νόμων (*Codex Theodosianus,* 9.16.4-6). Ωστόσο, απ' ό,τι φαίνεται οι νόμοι δε λαμβάνονταν υπ όψιν, κάτι που συνέβαινε και στις διάφορες φάσεις της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, του φυσικού πρόγονου του Βυζάντιου. Με τη θεουργία, τη μαγεία, την οιωνοσκοπία, την τελετουργία, την αστρολογία και όλες τις όψεις σχεδόν της μαγείας ασχολήθηκαν ιδιαίτερα οι Βυζαντινοί, μεταφέροντας παράλληλα τη μαγική γνώση του παρελθόντος στη σύγχρονη εποχή. Αυτοκράτορες (για παράδειγμα ο Κοπρώνυμος), λόγιοι και πληβείοι ασκούσαν τη μαγική τέχνη είτε ως αποτροπαϊκή πρακτική, είτε για να προβλέψουν το μέλλον και να ζητήσουν την εύνοια της τύχης.

[21] Schiumberger 1892, 74-75.

Από αυτή την άποψη, λοιπόν, η ενδελεχής μελέτη της μαγείας στους βυζαντινούς χρόνους μπορεί να μας βοηθήσει να κρυφοκοιτάξουμε το κοινωνικό υπόβαθρο της πεποίθησης ότι η μαγική δραστηριότητα μπορεί να είναι επιβοηθητική για την επιβίωση στην καθημερινότητα. Η βυζαντινή περίοδος ιδιαίτερα στον 11ο αι., χαρακτηρίζεται για την ανασφάλεια που προκαλούσε τόσο στους κοινούς ανθρώπους, όσο και τους αριστοκράτες. Μια ματιά στο *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου θα μάς πείσει. Σε τέτοιες περιόδους γενικευμένης ανασφάλειας καλλιεργείται το ενδιαφέρον του ανθρώπου για το επέκεινα και κατ' επέκταση για τη μαγεία. Δεν είναι καινοφανής τούτη η αντίληψη, καθώς όλες οι κοινωνίες χρησιμοποιούσαν τη μαγεία και συνεχίζουν να την χρησιμοποιούν με αυτόν τον τρόπο. Με ένα διαφορετικό ίσως κατά περιόδους τρόπο, αλλά με την ίδια συχνότητα, αν κρίνουμε από την άνθηση των μαγικών πρακτικών στη σύγχρονη εποχή μας.

Βιβλιογραφία

Aune, D.E. 2008. “Magic in Early Christianity,” *ANRW*, 2.23.2: 1507–57.
Βακαλούδη, Ε. 2001. *Η Μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο Βυζάντιο*, Αθήνα: Ενάλιος.
Beck, H.G., 2000. *Η Βυζαντινή Χιλιετία*, Αθήνα: ΜΙΕΤ.
Bonner, C. 1950. *Studies in Magical Amulet*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Burriss, E.E., 1931. *Taboo, Magic, Spirits: A study of primitive elements in Roman religion*, New York: Macmillan
Duffy, J. 2009. “Reactions of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos,” στο *Byzantine Magic*, edited by Maguire
Henry, Dumbarton Oaks Research Libraries Series, Cambridge: Harvard University Press.
Frazer, Sir J. 1994. *The Golden Bough*, Oxford: Oxford University Press,
Greenfield, R. 2009. “A Contribution to the Study of Palaeologan Magic,” στο *Byzantine Magic*, edited by Maguire Henry, Dumbarton Oaks Research Libraries Series, Cambridge: Harvard University Press.
Gregoire, H. 1922. *Recueil des inscriptions grecques-chretiennes d' Asie Mineure,* Paris: E. Leroux.
Linnér, S. 1999. *Ιστορία του Βυζαντινού Πολιτισμού,* Αθήνα: Γκοβόστης.
Impellizzeri, S., Criscuolo, U., Ronchey, S. 1984. *Michele Psello, Imperatori di Bisanzio*, 2 Vols, Rome: Mondadori.
Marwick, M. 1970. *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth: Penguin.
Majercik, R. 1989. *The Chaldaean Oracles*, Studies in Greek and Roman Religion, vol. 5. Leiden: Brill.
Brehier, L. 1915. “Constantine et la Fondation de Constantinople,” *Revue Historique*, T. 119, Fasc. 2: 241-272.
Russell, J. 1980. “Anemurium: The Changing Face of a Roman City,” στο *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, edited by Laiou, A., Dumbarton Oaks Research Libraries Series.
Schiumberger, G. “1892. Amulettes byzantins anciens, destinés à combattre les maléfices et maladies,” *Revue des Études Grecques*, 5, fascicule 17: 73-93.

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG